



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2011

**Unternehmen zur Verantwortung erziehen. Buchkritik : Christian
Neuhäuser: Unternehmen als moralische Akteure. Suhrkamp Verlag, Berlin
2011, 352 S.**

Bleisch, Barbara

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-188349>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Bleisch, Barbara (2011). Unternehmen zur Verantwortung erziehen. Buchkritik : Christian Neuhäuser: Unternehmen als moralische Akteure. Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, 352 S. Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 59(6):968-973.

BUCHKRITIK

Verantwortung

Die moralische Last der Geschichte

Von ROLF ZIMMERMANN (Konstanz)

MICHAEL SCHEFCZYK: VERANTWORTUNG FÜR HISTORISCHES UNRECHT. Eine philosophische Untersuchung. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2011, 468 S.

Es ist sehr zu begrüßen, dass sich eine philosophische Habilitationsschrift der Fragestellung annimmt, wie das Problem der Verantwortung für historisches Unrecht einer systematischen Klärung zugeführt werden kann. Das nun vorliegende Buch betont das Desiderat einer solchen Klärung nicht zuletzt im Kontext der deutschen Erfahrung des Nationalsozialismus (NS), doch geht es mit der Einbeziehung der englischsprachigen Philosophie und der methodischen Orientierung an deren analytischen Potenzialen wie historischen Beispielfeldern (unter anderem USA, Australien, Neuseeland) weit darüber hinaus. Der deutsche Hintergrund, auf den ich mich beschränke, bleibt insofern leitend, als Schefczyk in Karl Jaspers' Schrift zur „Schuldfrage“ (1946) das Modell für seine eigene Untersuchung sieht (9 ff.), weil Jaspers für eine ungeschminkte Bilanz der massenhaft verfehlten individuellen moralischen Verantwortung während des NS-Regimes stehe und der moralischen Schuld die zentrale Stellung bei der Analyse des Schuldgefüges einräume. Zugleich vermisst Schefczyk bei Jaspers eine explizite Klärung der normativen Grundlagen relevanter Schuldformen, die dieser in seinen Unterscheidungen zwischen krimineller, politischer, moralischer und metaphysischer Schuld in Anspruch nimmt. Der schwer zu fassende Begriff der metaphysischen Schuld wird eher beiläufig behandelt (106 ff.), während die übrigen Begriffe ebenso wie das Problem der Kollektivschuld im Rahmen der dargelegten Systematik ihre Entsprechung finden.

Schefczyk entfaltet seine Systematik in fünf Teilen: Was ist historisches Unrecht? (A); Verantwortungstypen und „Die Schuldfrage“ (B); Verantwortungsindividualismus und kollektive Schuld an historischem Unrecht (C); Persönliche Verantwortung für historisches Unrecht (D); Wiedergutmachende Gerechtigkeit (E).

Im ersten Teil wird der Begriff historischen Unrechts kontrastierend auf ein objektivistisches Verständnis von natürlichen Rechten zurückgebunden: „Ich gehe davon aus, dass es elementare moralische Rechte gibt, die in dem Sinne natürlich sind, dass sie durch Gesellschaften nicht außer Kraft gesetzt werden können. Ihre Geltung ist unabhängig von gesellschaftlichen Setzungen, Konventionen oder Verabredungen. Baut man auf ein solches Konzept natürlicher Rechte auf, so ist eine kulturellrelativistische Auslegung des Begriffs historischen Unrechts ausgeschlossen.“ (23) Um dem Relativismus zu entgehen, meint Schefczyk, dass auch Menschenrechte nicht als normativer Maßstab in Frage kommen, da diese Rechte das Resultat einer historischen Entwicklung und insofern nicht als historisch übergreifende

Norm in Anspruch zu nehmen seien (20 ff.). Eine solche Sichtweise vermag nicht recht einzuleuchten, da man ein historisches Verständnis von Moral, moralischen Entwicklungen und Alternativen durchaus nicht-relativistisch denken kann. Außerdem wäre zu fragen, ob die von historischen Bezügen unabhängig angesehenen natürlichen Rechte, die als Rechte „allen Menschen zu allen Zeiten aufgrund ihres Menschseins zukommen“ und „einen basalen Charakter haben“ (21), ohne die stillschweigende Beziehung auf einen neuzeitlich vermittelten Begriff von universeller menschlicher Gleichheit und insofern von Menschenrechten nachvollziehbar erscheinen. Dementsprechend wundert man sich über Feststellungen wie die, es sei „kein großes Nachdenken nötig, um zu begreifen, dass Menschen natürliche Rechte haben und dass die Sklaverei diese Rechte verletzt“ (39).

Der als grundlegend angenommene Begriff natürlicher Rechte dient dazu, historisches Unrecht zu „definieren als (a) natürliche Verbrechen, die (b) politischen Charakter haben und (c) von gravierendem Ausmaß sind“ (23). Der Terminus „natürliche Verbrechen“ mag ungewöhnlich erscheinen, doch erklärt er sich aus dem Verständnis der Verletzungen elementarer natürlicher Rechte, wie sie im Falle von Mord, Folter, Verstümmelung, Versklavung, Vertreibung, Raub etc. vorliegen.

Im Weiteren geht es darum, Geschehnisse historischen Unrechts auf die dafür verantwortlichen Akteure zurückzubeziehen. Dafür entwickelt Schefczyk den Begriff einer „moralisch kompetenten Kultur“, in der „wesentliche moralische Tatsachen, wie natürliche Rechte“ für Akteure bekannt sind. Als Komplementärbegriff wird eine „moralisch verdorbene Kultur“ angesetzt, in der die Verletzung natürlicher Rechte ermöglicht oder ermutigt wird (33). Diese Begriffsbildungen bedürfen der weiteren historischen Situierung, die Schefczyk dadurch vornimmt, dass er auf soziale Welten historischer Akteure Bezug nimmt und Normierungen moralischer Kompetenz diskutiert, die ihn zu dem als „Konzessionismus“ bezeichneten Resultat führen, „dass man bei der Beurteilung historischer Vorgänge den ‚Stand des moralischen Bewusstseins‘ berücksichtigen muss. Es wäre unaufgeklärter Moralismus, von Leuten um 1700 eine Gesinnung zu erwarten, die erst viel später Verbreitung gewinnt. Von historischem Unrecht sollte nur in Bezug auf die Verletzung von natürlichen Rechten und Pflichten gesprochen werden, für die Personen moralisch verantwortlich sind. Dies wiederum setzt voraus, dass die Aggressoren zu erkennen vermochten, dass die entsprechenden Rechte und Pflichten existierten.“ (71) Dementsprechend kann zwischen historischem Unrecht und historischem „Übel“ in dem Sinn unterschieden werden, dass die Schädigung eines naturrechtlich geschützten Gutes zwar immer ein Übel darstellt, aber nicht immer ein Unrecht, dann nämlich nicht, wenn Akteure die Rechte und Pflichten nicht erkennen konnten, deren Kenntnis ansonsten für einen moralisch kompetenten Akteur vorauszusetzen ist.

Das in der Zeit des NS begangene Unrecht kann auf diese Weise nicht als „Übel“ der Verantwortung entzogen werden, weil das „moralische Wissen“ über natürliche Rechte und Pflichten bekannt war.

Insofern ist die Transformation der Weimarer Republik in den NS-Staat die Entwicklung zu einer „moralisch verdorbenen Kultur“, der die Diagnose eines „verworfenen Rechtssystems“ korrespondiert (55 ff., 66 ff.), die den Führerwillen zur obersten Rechtsquelle erklärt und eigene Vorstellungen eines Menschenrechts zur blutsgemäßen Erhaltung des Volkes propagiert. Schefczyk verweist auf das Problem, dass gegenüber der formalen Legalität des NS-Rechts keine internen Korrekturmöglichkeiten im Sinne natürlicher Rechte bestanden, doch bedarf es eigentlich nicht des Rekurses auf das Völkerrecht, um eine Gegeninstanz anzuführen (72): Es bietet sich eher der Hinweis auf die Persönlichkeitsrechte der Weimarer Verfassung (Artikel 109 ff.) an, die förmlich nie aufgehoben, sondern durch neue Gesetzgebung überschrieben wurde.

In dem soweit charakterisierten – orthodox naturrechtlichen – Rahmen stehen die weiteren Überlegungen Schefczyks, die ich auswahlweise aufnehme und kommentiere. Neben lesenswerten Klarstellungen zu Verantwortungsbegriffen findet sich im zweiten Teil (B) die kommentierende Anknüpfung an Jaspers (98 ff.). Dabei ist es sicher zutreffend, von einer Überlappung der Schuldbegriffe bei Jaspers auszugehen und nach deren wechselseitigem Verhältnis am Leitfaden der moralischen Schuld zu fragen. Ob allerdings politische und kriminelle Schuld grundsätzlich als „Untertypen“ von moralischer Schuld zu interpretieren sind (100), scheint nicht so klar. So kann man zwar einer Vielzahl von Deutschen vorwerfen, dass ihr Wahlverhalten die NSDAP im Jahr 1932 zur stärksten Partei gemacht hat, doch unter Berücksichtigung der geschichtlichen Konstellation der damaligen Zeit kann die politische Kritik an einer extrem rechten Wahlentscheidung nicht einfach in eine moralische Kritik nach Maßgabe der Verletzung natürlicher Rechte übersetzt werden. Ich komme auf diese Frage zurück.

Was die weitere Interpretation zu Jaspers angeht, so arbeitet Schefczyk überzeugend eine Einsicht heraus, der für den Problemkomplex von historischer Verantwortung eine wichtige systematische Bedeutung zukommt, denn für Jaspers hat die „Reflexion der Verantwortungsfrage [...] eine wesentliche Funktion für die Ausbildung politischer Tugenden – sie ist insofern in erster Linie in der ersten Person Plural zu stellen und nicht mit Blick auf andere Kollektive. Wird die Verantwortungsfrage als Frage nach der Verantwortung des eigenen Kollektivs oder der eigenen Person gestellt, so entfällt die von vielen befürchtete konflikttreibende Wirkung selbstgerechter Schuldzuweisungen. Es geht dann nicht um wechselseitige Anklage, sondern um die Entwicklung von individuellen und kollektiven Handlungsdispositionen, wie sie einer freien Gesellschaft entsprechen.“ (120 f.)

Weniger überzeugend erscheint mir, wie Schefczyk Jaspers' Anknüpfung an Naturrecht, Völkerrecht und Menschenrecht eine an Locke orientierte Naturrechtstheorie unterlegt, um dessen normative Grundlagen zu explizieren. Wenn Jaspers der Hoffnung Ausdruck gibt, dass sich die alliierten Sieger an den genannten Rechtsquellen orientieren, dann entspricht dies dem erklärten Selbstverständnis, das für die Nürnberger Prozesse maßgebend wurde, doch es war eine Frage der Umsetzung dieses Selbstverständnisses, das für die Alliierten bindend war und nicht ein von Schefczyk ontologisch unterstelltes Naturrecht, das diktiert hätte: „Wenn es Naturrecht gibt, dann sind Sieger und Besiegte daran gebunden.“ (103) Dem entspricht, dass das Nürnberger Gericht sich auf internationale Konventionen und Strafgesetze sowie auf allgemeine Grundsätze des Strafrechts „zivilisierter Nationen“ berufen hat.

Von besonderem Interesse ist der daran anschließende Vorschlag, den Begriff der Kollektivschuld im Sinne eines individualistischen Verantwortungsbegriffs zu rekonstruieren (Teil C). Dass Schefczyk diese Thematik gegen bekannte Bedenken energisch angeht, beeindruckt ebenso wie die insgesamt einleuchtende Entfaltung eines verantwortungsindividualistischen Sinns von Kollektivschuld, der darin besteht, dass ein Individuum Kollektivschuld an einem Unrecht U dann trägt, „wenn U von einem Kollektiv begangen wurde, dem I angehört, und wenn I Pflichten hinsichtlich U verletzt hat“ (141). Die dabei verfolgte Leitidee, dass Pflichtverletzungen im Rückgang auf Individuen zu rekonstruieren sind und daher Kollektivschuld (im Anschluss an Jaspers' Anregungen) als eine besondere Form individueller Schuld zu sehen sei, ist triftig. Dem entspricht in Auseinandersetzung mit Margaret Gilbert die Unterscheidung zwischen der Zuschreibung von Kollektivschuld im Sinne der Verantwortung für begangenes Unrecht und der Übernahme von Verantwortung für ein Unrecht, das einer Gruppe nicht als Schuld angelastet werden kann, für das diese aber einsteht. Diese Art der Verantwortungsübernahme kann jedoch nicht ohne weiteres als „supererogatorischer Akt“ (158) verstanden werden, wenn man in Betracht zieht, dass damit der ganze Komplex angesprochen ist, der im

politischen Raum der Gegenwart die Rede von „historischer Verantwortung“ für den Holocaust und das spezielle Verhältnis Deutschlands zu Israel bestimmt. Vielmehr kommt einem solch retrospektiven Begriff historischer Verantwortung durchaus systematisches Gewicht auf der Ebene politischer Ethik zu. Er lässt sich geradezu zu einem anders gearteten Kriterium von historischer Kollektivschuld entwickeln, für den Fall, dass ihm im internationalen Rahmen nicht Genüge getan wird.¹ Hierzu passt die von Schefczyk ausgeführte Differenzierung, dass, wenn Personen, die keine Pflichten verletzt haben, ein Gefühl der moralischen Kollektivschuld zum Ausdruck bringen, dies besser als ein Gefühl von „Trauer und Entsetzen über ein historisches Ereignis“ gesehen werden sollte, in Verbindung mit „der Überzeugung, dass das Wissen über dieses Ereignis die Art prägt, in der Mitglieder des betreffenden Kollektivs von Anderen wahrgenommen und behandelt werden“ (177).

Im vierten Teil (D) der Untersuchung geht es um die Zuschreibung persönlicher Verantwortung für historisches Unrecht und die Frage, „welche Pflichtverletzungen eine Bestrafung moralisch rechtfertigen oder fordern“. Da nicht juristische Beurteilungen strafrechtlicher Schuld das Thema sind, wird Jaspers' Rede von krimineller Schuld durch „strafwürdige Schuld“ (181) ersetzt und das Ziel avisiert, „die moralischen Pflichten der Angehörigen moralisch kompetenter Gesellschaften zu konkretisieren“ (184). Hinzu kommt der Gesichtspunkt, Verwicklungen in historisches Unrecht „mit Blick auf moderne, hochgradig arbeitsteilige Gesellschaften (zu) präzisieren“ (182).

Die Problematik wird beispielhaft am Fall von Rudolf Höß deutlich, der sich als Kommandant von Auschwitz mit dem Hinweis auf die bloße Ausführung von Befehlen seiner persönlichen Verantwortung entziehen wollte. Sehr zutreffend hat bereits Hannah Arendt darauf hingewiesen, dass es allenfalls Kinder sind, die gehorchen, und dass es für Erwachsene in politischen und moralischen Angelegenheiten so etwas wie bloßen Gehorsam nicht gibt.² Insofern kann man immer nur nach der Unterstützung fragen, die auf verschiedenen Ebenen und in unterschiedlichen Graden geleistet wurde. In vergleichbarer Weise argumentiert Schefczyk gegen einen Automatismus des bloßen Befehlsvollzugs und hält fest, dass die Strafwürdigkeit einer Person dann gegeben ist, „wenn sie in pflichtwidriger Weise einer Kooperationsstruktur mit verbrecherischen Zielen angehört. Die Kooperationsstrukturen [...] können auch vergleichsweise lose Formen der Zusammenarbeit darstellen; jedoch muss diese Kooperation einem gemeinsamen Ziel dienen und durch eine anerkannte Entscheidungsstruktur geregelt werden“ (196).

Das beantwortet noch nicht solche Fragen wie die, ob die bloße Mitgliedschaft in der NSDAP bereits strafwürdig genannt werden müsste oder wie das späte Eingeständnis von Günter Grass zu seiner SS-Mitgliedschaft zu bewerten wäre. Schefczyk folgt im Grundsatz der Einschätzung des Nürnberger Tribunals, dass strafwürdige Verantwortung für die Mitgliedschaft in Organisationen nur dann anzusetzen ist, wenn Kenntnisse über die verbrecherischen Zwecke und Handlungen der Organisation vorliegen und wenn die Mitgliedschaft freiwillig zu nennen ist. Im Fall Grass führt dies zu dem hypothetischen Schluss: „Bejaht man Freiwilligkeit und Kenntnis, so war Grass' Verhalten verbrecherisch und nicht etwa nur ein Anlass zu ‚nachwachsender Scham‘.“ (199)

Weitere Differenzierungen zur Beurteilung strafwürdigen Verhaltens, die relevante Einstellungen einbezieht und Beispiele von Strafverfahren (Auschwitz-Prozess) analysiert

¹ Vgl. R. Zimmermann, Was heißt historische Verantwortung?, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 54 (2006) 6, 853–865.

² Vgl. H. Arendt, Was heißt persönliche Verantwortung unter einer Diktatur?, in: dies., Nach Auschwitz. Essays & Kommentare 1, Berlin 1989, 95 ff.

(224 ff.), schließen sich ebenso an wie eine abwägende Diskussion zur „Kooperation, um Schlimmeres zu verhindern“ (233 ff.), die unter anderem den bekannten Fall des SS-Mannes Kurt Gerstein betrifft, der intern Widerstand leistete.

Ein weiteres Problem stellt sich mit dem, was Schefczyk als „politische Kumulationsübel“ abhandelt. Diese Übel liegen außerhalb der strafwürdigen Verantwortung und betreffen Übel, die aus natur- und positivrechtlich erlaubten, für sich genommen unschädlichen und unabgestimmten Entscheidungen vieler Personen hervorgehen. Als Standardbeispiel für ein politisches Kumulationsübel dient der Wahlsieg der NSDAP, wobei zu unterstellen ist, dass das Jahr 1932 gemeint ist, in dem die NSDAP im Juli mit 37,4% der Stimmen stärkste Partei wurde, jedoch in der Novemberwahl wieder auf 33,1% zurückging. Schefczyk vertritt die Auffassung, dass es „moralisch falsch und verantwortungslos ist, die NSDAP zu wählen“ (249), und dass daraus eine moralische Mitverantwortung für das Übel der späteren NS-Herrschaft resultiert. Und das, so meint er, sei die adäquate Beurteilung des Wahlverhaltens „durch die moralische Gemeinschaft“ (250). Als Argument wird angeführt, dass zwar keine kausale, aber eine „intentionale Relation“ zu dem Übel besteht, und dies rechtfertige die „Zuschreibung moralischer Verantwortung“, weil der jeweilige Wähler „mit den anderen Wählenden ein gemeinsames Ziel verfolgt“ (250 f.).

Ohne das seinerzeitige Wahlverhalten beschönigen zu wollen, so scheint diese moralische Kritik doch merkwürdig schief angesetzt. Warum? Das Beispiel zeigt eine mangelnde Unterscheidung zwischen politischer und moralischer Verantwortung, auf die ich bereits oben gestoßen bin. Das kann man sich klar machen, wenn man Motive der Wähler von 1932 in Betracht zieht und in Rechnung stellt, dass zum damaligen Zeitpunkt überhaupt nicht klar war, wie die weitere Entwicklung nach den Novemberwahlen aussehen würde. Es gab Wähler, die aus ganz anderen als etwa antisemitischen oder antirepublikanischen Gründen die NSDAP stark sehen wollten, nicht einmal unbedingt mit einer absoluten Mehrheit, sondern als starkes Gewicht in einer Koalition etc.

Auch können stark nationalistische, aber auch sozialistische Motive, die relevant waren, nicht ohne weiteres mit der nazistischen Radikalfraktion zusammengeworfen werden. Sobald man hier mehr historisches Augenmaß walten lässt, scheint evident, dass man zwar die politische Fehleinschätzung kritisieren kann, der viele Wähler aufgesessen sind, dass daraus aber noch keine moralische Mitverantwortung für spätere Entwicklungen ableitbar ist. Anders sieht das auf der Ebene politischer Akteure wie dem Reichspräsidenten Hindenburg und seiner Entourage oder bei sonst an Hitlers Machtergreifung Beteiligten aus. Diese Stichworte mögen genügen, um in der politischen Dimension Ebenen politischer Verantwortung zu unterscheiden und sie dann differenziert moralisch zu bewerten. Natürlich sind moralische Maßstäbe erforderlich, um politische Akteure auf verschiedenen Ebenen zu beurteilen, doch dazu bedarf es zugleich einer adäquaten historischen Einordnung. Sowenig also die vorschnelle Konstruktion der obigen „intentionalen Relation“ oder eines „gemeinsamen Ziels“ der NSDAP-Wähler aus dem Jahr 1932 überzeugt, sosehr ist die spätere Identifikation von großen Teilen der deutschen Bevölkerung mit dem NS moralisch zu kritisieren, weil die Transformation moralischer Standards und die Zerstörung des Rechtsstaats immer deutlicher wurde. Dies gilt entsprechend für rückblickende politische und moralische Pseudo-Entschuldigungen.

Gegenstand einer solchen Kritik sind auch Verweigerungen von „wiedergutmachender Gerechtigkeit“, die Schefczyk im Schlusskapitel behandelt (E). Ich lasse die Details auf sich beruhen und schließe an die Zustimmung zu einer grundsätzlichen Passage eine systematische Gesamtbetrachtung an: „Wenn also Pflichten existieren, die Unrechtsfolgen für die Opfer nicht fortauern zu lassen, sondern so weit wie möglich zu lindern, so hat dies einen materiellen und einen psychosozialen Aspekt. Aggressoren sind verpflichtet, ihre moralischen

Fehler anzuerkennen, sich bei den Opfern zu entschuldigen und Maßnahmen zu ergreifen, um dieses Bewusstsein im kollektiven Gedächtnis zu verankern, zum Beispiel durch die Einrichtung von Gedenkstätten und Museen sowie eine entsprechende Gestaltung von Lehrplänen an Schulen und Universitäten.“ (287)

Wer wollte dem widersprechen? Meine systematischen Zweifel betreffen den begrifflichen Rahmen, den Schefczyk zu Grunde legt und über den weiter zu diskutieren wäre. Dieser begriffliche Rahmen sieht Wiedergutmachung als „Wiederherstellung der durch die Verletzung natürlicher Rechte gestörten moralischen Ordnung“ (287). Mit seiner primär an Locke orientierten Naturrechtskonzeption setzt Schefczyk einen homogenen moralischen Raum voraus, der gestört und verletzt werden kann, aber als solcher einen ahistorischen Bestand hat. Täter, Opfer und Richter (moralische oder juristische) befinden sich auf einer Ebene moralischer Kompetenz. Abweichungen werden von der moralischen Gemeinschaft im Singular sanktioniert. Dieses Bild halte ich für historisch zu schön, um wahr zu sein. Eine vertiefende historische Interpretation zur moralischen Deutung des NS oder auch des Bolschewismus würde meines Erachtens auf eine sich ausschließende Pluralität an Moralentwürfen führen, von denen die naturrechtliche Tradition und ihre Fortführung durch den Universalismus der Menschenrechte eben nur eine, wenn auch die uns leitende, darstellt.³

Der Nutzen der Zukunft und die Rettung der Welt

Von ANDREAS NIEDERBERGER (Frankfurt/M.)

BERNWARD GESANG: KLIMAETHIK. Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, 234 S.

Der Klimawandel ist eine der wichtigsten Herausforderungen, vor denen die Menschheit derzeit steht. Wenn die Nutzung fossiler Brennstoffe so weitergeht wie bisher oder sogar noch intensiviert wird, dann wird es selbst nach konservativsten Einschätzungen dazu kommen, dass einige Länder, wie etwa Bangladesch oder süd pazifische Inseln, überflutet werden, Ernterträge vielerorts signifikant abnehmen und katastrophale Wetterphänomene (wenigstens der Stärke nach) zunehmen. Diese Entwicklungen würden zu massiven Migrationsbewegungen und Auseinandersetzungen, ja vielleicht sogar zu Kriegen um knappe, überlebenswichtige Ressourcen führen sowie insgesamt die Spannungen zwischen armen und reichen Regionen unseres Planeten verschärfen – ganz zu schweigen von Verlusten der Biodiversität. Soll es nicht zu irreversiblen Veränderungen der klimatischen Verhältnisse auf der Erde mit den genannten Folgen für alle Lebewesen kommen, dann müssen wir bald Maßnahmen ergreifen, um den globalen CO₂-Ausstoß zu reduzieren (*mitigation*) oder die Anpassung an die Folgen des Klimawandels akzeptabel zu machen (*adaptation*).

In der philosophischen Diskussion wird die Herausforderung des Klimawandels zumeist so verstanden, dass eine Antwort auf die Verteilungsfragen gefunden werden muss, die die Verknappung der Ressource Energie oder die Kosten aufwerfen, die anfallen, um die klimatischen Veränderungen zu bewältigen. Es werden daher vor allem Theorien der Klimagerech-

³ Vgl. R. Zimmermann, Philosophie nach Auschwitz, Reinbek bei Hamburg 2005, Kap. 1; ders., Moral als Macht, Reinbek bei Hamburg 2008, Kap. 1, 2.

tigkeit vorgebracht, die allerdings mit drei gewichtigen Problemen konfrontiert sind. Denn *erstens* liegen die Folgen des Klimawandels wesentlich in der Zukunft, sodass erklärt werden muss, warum und wie Ansprüche zukünftiger Generationen heute zu berücksichtigen sind, um überhaupt zu begründen, warum eine Verknappung beziehungsweise (gegenwärtige) Reaktion auf Anpassungskosten notwendig ist. *Zweitens* (und teilweise mit dem ersten Problem zusammenhängend) ist darzulegen, ob und wie sich das knappe Gut Energie beziehungsweise die Anpassungskosten zu anderen gerechterweise existierenden Ansprüchen verhalten. Und *drittens* ist anzuerkennen, dass die Probleme des Klimawandels nur global lösbar sind. Gerade die Befassung mit dem zweiten und dritten Punkt hat viele Autoren, prominent etwa Simon Caney, dazu geführt zu bestreiten, dass Energie oder die Verteilung der Kosten des Klimawandels ein separates „Anwendungsfeld“ der Gerechtigkeitstheorie bilden. In dieser Perspektive muss der Umgang mit dem Klimawandel vielmehr im Rahmen einer allgemeinen Theorie globaler Gerechtigkeit gelöst werden, da nur dies vermeidet, dass Klimaschutz gegen soziale Gerechtigkeit im globalen, aber auch im innerstaatlichen Zusammenhang ausgespielt wird.¹ Eine solche Ausdehnung des Blickwinkels einer Klimagerechtigkeitstheorie hat allerdings die missliche Konsequenz, dass die notwendige Antwort auf den Klimawandel daran gebunden wird, dass global gerechte Verhältnisse etabliert werden. Dies kann zur Folge haben, dass Maßnahmen gegen den Klimawandel nur dann normativ geboten sind, wenn die Voraussetzungen für eine global gerechte Ordnung erfüllt sind – was wahrscheinlich bedeutet, dass für (eine zu) lange Zeit keine Maßnahmen zwingend erforderlich sind.

In seinem Beitrag zur Debatte vertritt Bernward Gesang die These, dass eine solche (paradoxe) Konsequenz ein Indikator unter mehreren dafür ist, dass es falsch ist, die Herausforderungen des Klimawandels gerechtigkeitstheoretisch bearbeiten zu wollen. Seines Erachtens ist die herausragende Stellung der Gerechtigkeitstheorie in Moralphilosophie und politischer Philosophie grundsätzlich falsch beziehungsweise zu relativieren – hinsichtlich des Klimawandels erweist sich diese Stellung als kontraproduktiv oder sogar fatal. Gesang präsentiert daher eine grundlegende Kritik der Gerechtigkeitstheorie und ihrer klimabezugsweise energieorientierten Weiterentwicklungen und stellt ihnen eine utilitaristische Klimaethik als Alternative gegenüber, deren Umsetzung realistischer ist und die zugleich zu begründen beansprucht, warum nachhaltige Klimaschutzmaßnahmen auch gegen Einsichten und die Zustimmung Betroffener durchgesetzt werden dürfen. Da das Fundament dieses Ansatzes allerdings auch die Grundlage für die Kritik an den gerechtigkeitstheoretischen Ansätzen bietet („Sollte sich die These als berechtigt erweisen, dass Gerechtigkeit keinen intrinsischen Wert hat, dann folgt, dass man sich in der Ethik nicht vorrangig um Gerechtigkeit, sondern um das kümmern sollte, was intrinsisch wertvoll ist. Wie ausgeführt, ist dies allein das Glück von Lebewesen.“ [93]), hängt die Stärke der Kritik wesentlich davon ab, wie überzeugend die utilitaristische Alternative ausfällt, und ist es nicht umgekehrt so, dass die unabhängige Überzeugungskraft der Kritik für den Utilitarismus spricht.

Das utilitaristische Argument für eine „energische Klimapolitik“, die Gesang als letztlich entscheidende Pflicht erachtet (162 f.), beginnt im ersten Kapitel des Buches, in dem der Autor den aktuellen Stand der Klima-Forschung darstellt. Ein besonderes Augenmerk legt er dabei auf so genannte *Feedback*-Schleifen, *Worst-Case*-Szenarien und die dafür ausschlaggebenden Kipppunkte. Hierbei geht es um die Verkettung klimarelevanter Faktoren, die ab einem bestimmten Punkt (etwa beim Anstieg der durchschnittlichen Erdtemperatur um 2°C) einsetzt und dazu führt, dass die Faktoren sich wechselseitig so verstärken, dass es auch

¹ S. Caney, Justice and the Distribution of Greenhouse Gas Emissions, in: Journal of Global Ethics, 5 (2009), 125–146.

ohne zusätzliche Emissionen zu einem weiteren Temperaturanstieg mit begleitenden Auswirkungen auf das Wetter, Böden, Pflanzen und Tiere kommt, was die Existenz der Menschheit insgesamt bedroht. Wichtig an diesen Szenarien ist, dass nicht ausgeschlossen werden kann, dass sie eintreten, sodass sie bei einer Bewertung auf jeden Fall zu berücksichtigen sind.

Im dritten Kapitel der *Klimaethik* werden die grundlegenden Argumente utilitaristischer Ethik dargelegt, wobei unter anderem der bereits angeführte Punkt expliziert wird, dass „Befriedigungsgefühle [...] das einzig intrinsisch wertvolle Gut“ (78) sind. Zentral für die Klimadebatte ist aber, dass eine utilitaristische Rechtfertigung von Klimapolitik über irreduzible Ansprüche zukünftiger Generationen zurückgewiesen wird. Gesang hält dazu fest, dass die Geltung des Nutzen- beziehungsweise Glücksmaximierungsprinzips es grundsätzlich ausschließt, absolute Rechte anzuerkennen. Selbst das Recht, nicht getötet zu werden, wird in seiner Perspektive, etwa durch unsere Entscheidung, den Straßenverkehr so zu organisieren, wie wir es tun, beständig relativiert. Auch Ansprüche zukünftiger Generationen können daher utilitaristisch nur in dem Maß zur Geltung kommen, in dem ihr Nutzen den Nutzen alternativer Optionen etwa mit dem Ziel, das Glück heute Lebender zu vermehren, übersteigt.

Diese Argumentation hat den Effekt, dass die gängigen Klimagerechtigkeitsmodelle, die als solche im zweiten Kapitel des Buches dargestellt werden, allesamt verworfen werden, da sie auf nicht-relativierbare Ansprüche zukünftiger Generationen hinauslaufen. So gibt es zwar durchaus Berührungspunkte des Utilitarismus mit dem gewichteten Prioritarismus, aber selbst dieser rechtfertigt Entscheidungen, die „massive Nutzeneinbußen“ als „Preis für soziale Gerechtigkeit“ (127) in Kauf nehmen. Gesang hält fest, dass dies daraus resultiert, dass der Prioritarismus den Vorrang der Schlechtestgestellten falsch, nämlich über deren (relativen) Status begründet. Richtig verstanden rührt er vielmehr daher, dass die Schlechtestgestellten (in den allermeisten Fällen, aber eben nicht immer) durch Ressourcentransfer den höchsten Nutzenzuwachs haben.

Mit dieser Kritik der Gerechtigkeitstheorien verbindet Gesang auch die innerutilitaristische Kritik an Peter Singer, dem er vorwirft, das utilitaristische Argument für energische Klimapolitik zu eng an die Gerechtigkeitstheorien anzubinden.² Gesang beansprucht demgegenüber, im vierten Kapitel einen neuen und bislang so nicht präsentierten utilitaristischen Klimaethikansatz zu präsentieren. Dieser hebt damit an, dass die „prinzipielle Gleichwertigkeit“ des Nutzens in der Gegenwart und in der Zukunft behauptet wird (135), das heißt, analog zu räumlicher Distanz soll auch zeitliche Distanz nicht so verstehbar sein, dass sie die Annahme eines geringeren Nutzens erlaubt. Eine solche Gleichwertigkeit könnte bedeuten, dass es geboten ist, so viele glücksfähige Wesen wie möglich zu schaffen, da dann vermeintlich der Nutzen insgesamt ein Optimum erreichen würde. Hiergegen führt Gesang jedoch an, dass *erstens* die Tragfähigkeit der Erde begrenzt ist und es *zweitens* einen Schwellenwert unterhalb der Ausschöpfung der Tragfähigkeit gibt, bei dem die Nutzenmenge ein Maximum erreicht.

An dieser Stelle erweist sich die Relevanz der *Worst-Case*-Szenarien aus dem ersten Kapitel: Denn Gesang argumentiert nun mithilfe einer „Nutzenwaage“ (152), dass selbst wenn der Nutzen zukünftig existierender Menschen auf Grund von Ungewissheiten sehr niedrig angesetzt wird, dieser Nutzen auf jeden Fall signifikant über dem Nutzenverlust liegt, den gegenwärtig lebende Menschen bei einer energischen Klimapolitik tragen müssten. Zudem ist der Autor überzeugt, eine solche Klimapolitik habe mit Blick auf die Weltarmut derart positive Konsequenzen, dass davon auszugehen ist, dass auf diese Weise bereits für jetzt Lebende die Kosten durch „sichere Nutzengewinne“ (155) aufgewogen würden. Mit der Klimapolitik

² Vgl. dazu P. Singer, *One World. The Ethics of Globalization*, New Haven/London 2002.

könnte somit auch ein weiteres wesentliches Problemfeld angegangen werden – und zwar derart, dass Realisierungsschwierigkeiten umgangen würden, die bislang bestanden.

Auf dieser Grundlage kommt Gesang zu drei utilitaristischen *Prima-facie*-Pflichten, deren erste fordert, dass „sofort alle nennenswerten technisch möglichen Maßnahmen zu realisieren [sind], um die Erderwärmung zu begrenzen“ (162). Die beiden weiteren Pflichten erläutern, welche Strategien und Investitionen in der Umsetzung der ersten Pflicht zu bevorzugen sind. Abgeschlossen wird das Buch mit einer Diskussion unterschiedlicher grundsätzlicher Bereiche, in denen Klimapolitik betrieben werden kann, sowie mehr oder weniger konkreter politischer Maßnahmen, die sinnvollerweise zu ergreifen sind. Dabei – und dies ist in einer Schrift zur *Klimaethik* sicherlich bemerkenswert – bestreitet Gesang vor allem den Sinn und die Notwendigkeit individuellen klimaschützenden Handelns: Es gibt also die politische Verantwortung, Institutionen zu schaffen und Maßnahmen zu ergreifen, die den Gesamtnutzen durch energischen Klimaschutz maximieren, aber es gibt keine (direkte) individuelle moralische Verpflichtung, das jeweilig eigene Handeln mit Blick auf einen möglichen Beitrag zum Klimaschutz zu optimieren.

Gesangs *Klimaethik* bietet einen präzisen und guten Überblick über gängige Positionen in der philosophischen Debatte über den Klimawandel, und er legt sein utilitaristisches Argument für eine distinkte Klimaethik klar dar. Hauptadressat sind insbesondere andere Utilitaristen, denen er erklärt, warum der Utilitarismus, richtig verstanden, eine energische Klimapolitik begründet, warum es aber falsch wäre, diese Klimapolitik als Ausdruck von Klimagerechtigkeit zu verstehen. Vertreter anderer normativer Positionen werden in ihren Anliegen nicht wirklich ernst genommen oder rekonstruiert, sondern unter Verweis darauf zurückgewiesen, dass die Implikationen ihrer Ansätze irrational (85) sind oder dem „gesunden Menschenverstand“ (164) widersprechen. Nur der Utilitarismus taugt als Artikulation unserer Intuitionen (deren Wert und Aussagekraft natürlich nicht expliziert wird).

Dabei stößt Gesang an einigen Stellen selbst auf Intuitionen, die er im Unterschied zu anderen Ansätzen nicht rekonstruieren kann und bei denen er revisionistisch argumentieren muss. So hält er mit Blick auf die von ihm empfohlene Klimapolitik fest, dass diese wahrscheinlich von Schwellenländern nur dann akzeptiert werden wird, wenn sie bei der Zuteilung von Emissionsanteilen nicht den Industrieländern, sondern den Entwicklungsländern gleichgesetzt werden. Dies werde zwar vor allem für Entwicklungsländer „ungerecht scheinen“ (199), sei aber durch den hohen zu erwartenden Nutzen von Klimapolitik in Schwellenländern zu rechtfertigen. Und die gesamte Argumentation der Entwicklungs- und Schwellenländer selbst, dass in der Klimapolitik vor allem diejenigen belastet werden müssten, die bislang das Meiste zur Beeinträchtigung des Klimas beigetragen beziehungsweise den größten Vorteil daraus gezogen haben, wird als die Industrieländer „überfordernd“ (70) beschrieben, ohne dass untersucht würde, ob sich hier nicht doch ganz klar ein egalitaristisches Gerechtigkeitsprinzip auf der Ebene der „Intuitionen“ findet. Denn in dieser Kritik an einer „utilitaristischen“ Klimapolitik steckt die These, dass nicht jeder Nutzen einfach gleich verdient ist und insofern auch nicht gleich gewichtet werden kann.

Die gravierendste Schwierigkeit der Argumentation von Gesang ist jedoch, dass er sich der Herausforderung nicht wirklich stellt, Institutionen und Maßnahmen mit gravierenden lokalen und globalen Auswirkungen hinreichend zu legitimieren. In seiner Kritik an konsens- oder zustimmungsorientierten Gerechtigkeitstheorien konstatiert er, dass diese Theorien nicht überzeugen, da nicht davon auszugehen ist, dass es jemals eine Übereinstimmung aller Betroffenen geben wird. Zugleich hält er fest, dass dies heißt, dass es Fälle gibt, in denen man „Vertreter [anderer Theorien] des moralisch Guten [...] nötigen [muss], sich regelkonform zu verhalten“ (116). Demnach könnte die Begründung einer utilitaristischen Klimaethik

hinreichend sein, um sie notfalls auch mit Zwang global durchzusetzen. Das ließe sich aber nur dann rechtfertigen, wenn die Klimaethik eine Wahrheit für sich beanspruchen könnte, die nicht davon abhängt, dass sie von allen eingesehen wird oder wenigstens einsehbar ist. Für die Erklärung eines solchen Wahrheitsanspruchs reichen die Ausführungen des vorliegenden Buches aber nicht aus – und es wäre vor allem zu begründen, warum eine Ethik, an deren Grund die Beförderung der durchaus kontingenten Bedürfnisse von Individuen stehen soll, hinsichtlich ihres Geltungsanspruchs vollkommen auf deren Ratifizierung verzichten kann. Und daran anschließend wäre auch darzulegen, wie sichergestellt werden kann, dass Institutionen und Maßnahmen, die die Macht hätten, die global richtige Klimapolitik durchzusetzen, tatsächlich strikt an die Klimaethik gebunden sind und nicht zu anderen Zwecken ge- oder missbraucht werden können. Ob dies alles mit dem Utilitarismus zu leisten ist, scheint mir allerdings äußerst fragwürdig.

Wie die Pflicht zur Macht kommt

Von HENNING HAHN (Kassel)

EIKE BOHLKEN: DIE VERANTWORTUNG DER ELITEN. Eine Theorie der Gemeinwohlpflichten. Campus Verlag, Frankfurt/M. 2011, 445 S.

Nicht nur bei skeptischen Beobachtern verfestigt sich derzeit der Eindruck, dass die politische Gestaltungsmacht zur Politikinszenierung verkommt, der Finanz- und Wirtschaftssektor seine regionale Verwurzelung kappt und kaum ein Intellektueller in den Aufmerksamkeitsbereich der dominierenden Medien vordringt. Vor diesem Hintergrund ist es angebracht, den Verantwortungsbereich der Eliten neu auszumessen. Eike Bohlken hat sich dieser Aufgabe in seiner Tübinger Habilitationsschrift gestellt und sich dabei weit in Bereiche einer nicht-idealen politischen Ethik vorgewagt. Auch wenn er sich dabei an einige von Otfried Höffe gesetzte Orientierungsmarken halten kann, betritt er damit konzeptionelles, begründungstheoretisches und anwendungsbezogenes Neuland. Konzeptionell erarbeitet er im ersten Teil seiner Schrift eine philosophisch-normative Elitentheorie (1) und im zweiten Teil eine philosophisch-systematische Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs (2). Beide Teile gipfeln in einer neuartigen Begründung (3) und Bestimmung (4) so genannter Gemeinwohlpflichten. Im umfassenden dritten Teil seiner Schrift erörtert er dann abschließend die Konkretisierung dieser Pflichten in Hinsicht auf politische, wirtschaftliche und geistig-kulturelle Eliten (5).

1. In Auseinandersetzung mit der sozialwissenschaftlichen Elitentheorie konzipiert Bohlken zunächst eine, wie er es nennt, *philosophisch-normative Elitentheorie*. Darin will er sowohl der Ausdifferenzierung gesellschaftlicher Funktionsbereiche als auch der Anforderung an eine ethisch fundierte Zurechenbarkeit von Verantwortung für das gesellschaftliche Ganze gerecht werden. Zu diesem Zweck führt er die Konzeption der Verantwortungselite ein, die er folgendermaßen definiert: „Eine Elite bilden diejenigen Inhaber der Spitzenpositionen in einer Gruppe, Organisation oder Institution, die aufgrund einer sich wesentlich an dem persönlichen Leistungswissen orientierenden Auslese in diese Positionen gelangt sind, die kraft ihrer Positions-Rolle die Macht oder den Einfluss haben, über ihre Gruppenbelange hinaus

zur Erhaltung oder Veränderung der Sozialstruktur und der sie tragenden Normen unmittelbar beizutragen oder die aufgrund ihres sozialen Ansehens eine Vorbildrolle haben, die über ihre Gruppe hinaus das Verhalten anderer normativ mitbestimmt.“ (77)

Kurzum, zu den Eliten gehören diejenigen, die gesellschaftsverändernde Macht innehaben, und diesen Personen, so Bohlkens verantwortungsethische Pointe, fällt auf Grund ihrer positionsspezifischen Macht eine besondere Verantwortung für das Gemeinwohl zu.

2. Das Gemeinwohl bildet damit den objektiven Maßstab für eine ethisch gerechtfertigte Inverantwortungnahme. Auch hier stellt Bohlken seiner philosophisch-systematischen Bestimmung des Gemeinwohlbegriffs eine ideengeschichtliche Auswertung voran. In seiner eigenen Konzeption trennt er dann zwischen dem *basalen* und dem *meliores Gemeinwohl*. Ersteres besteht in den für alle Individuen gleichermaßen gewährleisteten Minimalbedingungen zur Befriedigung ihrer natürlichen und kulturellen Grundbedürfnisse, woraus sich „eine weitgehende Übereinstimmung mit den Menschenrechten ergibt“ (206). Das *meliores Gemeinwohl* setzt sich hingegen aus den darüber hinausgehenden und mithin gesellschaftlich kontingenten Voraussetzungen eines guten Lebens zusammen. So gehört beispielsweise eine grundlegende Alphabetisierung zu den Grundbedingungen kultureller Autonomie und damit zum basalen Gemeinwohl, während der Anspruch auf eine höhere Schulbildung in gesamtgesellschaftlichen Verständigungsprozessen zu klären ist.

3. Die Unterscheidung zwischen dem universell-fundamentalen und dem partikular-vollkommenen Gemeinwohl verweist auf zwei unterschiedlich gelagerte Begründungsmodelle. Während die Bestimmung des basalen Gemeinwohls auf einer *transzendentalphilosophischen Begründung* aufruht, erfolgt die Bestimmung des *meliores Gemeinwohls* *prozeduralistisch*. Der Grundgedanke seines transzendentalphilosophischen Ansatzes, den Bohlken bereits in seiner Schrift *Grundlagen interkultureller Ethik* (2002) ausgearbeitet hat, lautet wie folgt: Statt nach einer metaphysischen Letztbegründung zu suchen, rekonstruieren transzendentalphilosophische Argumente die „Möglichkeitsbedingungen empirisch gegebener kultureller Praktiken“ (184); sie fragen also nach den notwendigen Voraussetzungen, die erfüllt sein müssen, um ein dem allgemeinemenschlichen Selbstverständnis entsprechendes Leben führen zu können. Die so gewonnene Begründung bleibt „hinter der metaphysischen Forderung einer für sämtliche mögliche Welten geltenden Theorie zurück“ (184), weswegen Bohlken von einem „hypothetischen Universalismus“ spricht. Dieser könne zwar nur in Relation zur gegebenen Praxis bestimmt werden, er begründet aber „quasi-materiale“ Gemeinwohlziele für alle Menschen. So wird auf der Ebene des basalen Gemeinwohls zwar keine besondere Idee des guten Lebens gerechtfertigt, wohl aber die Garantie seiner Ermöglichungsbedingungen: „Fasst man die von Aristoteles genannten Voraussetzungen eines glücklichen Lebens als Güter, so lässt sich der Inhalt des Gemeinwohls über diejenigen dieser Güter bestimmen, die sich das Individuum nicht allein, sondern nur als Mitglied eines Gemeinwesens verschaffen kann. Der Gemeinwohlgedanke beinhaltet damit weder eine Glücksgarantie noch ein Glücksversprechen, aber die Forderung der Bereitstellung derjenigen öffentlichen Güter, die das Individuum in den Stand versetzt, sein Glück durch eigenes Streben zu befördern (*pursuit of happiness*) – sofern es dadurch nicht die Grundrechte der anderen Mitglieder des Gemeinwesens verletzt.“ (185)

Auf der anderen Seite bezieht sich das *meliores Gemeinwohl* auf die „Herstellung, Bereithaltung und Sicherung weiterer, *nicht existenznotwendiger Güter*“ (207). Es gründet auf konkreten demokratischen Verfahren. So vertritt Bohlken mit Blick auf fundamentale Menschenrechte eine transzendentalphilosophisch begründete liberale Position, die bestimmte

individuelle Grundfreiheiten dem Nutzenkalkül des Marktes sowie dem demokratischen Mehrheitsvotum entzieht. Auf der Ebene weiterführender Gemeinwohlaufgaben verteidigt er dagegen ein demokratisches Legitimationsmodell.

4. Vor dem Hintergrund dieses Begründungsapparates entwickelt Bohlken eine „Theorie der Gemeinwohlpflichten“ (6.), die er als eigene Klasse von Pflichten deutet, da sie eine „Zwischenstellung zwischen Rechts- und Tugendpflichten“ (211) einnehmen. In der Gegenlese zu Kants Pflichtenlehre in der *Metaphysik der Sitten* klassifiziert er *Gemeinwohlpflichten* als Pflichten, die

- a) sich auf die Bewertung äußerer Handlungen (nicht auf innere Motive) beziehen, also auf die Übereinstimmung mit legitimen gesellschaftlichen Erwartungen;
- b) zwar verrechtlichungsfähig, in der Regel aber nicht rechtlich kodifiziert sind, um freiwilliges Engagement zu fördern und Paternalismus einzudämmen;
- c) auf Grund legitimer sozialer Erwartungen durchgesetzt werden;
- d) sich hinsichtlich der besonderen Positionen und Funktionen eines Akteurs – eben auf Grund seiner besonderen rollenspezifischen Verantwortung – inhaltlich bestimmen lassen.

5. Auf der Folie dieser Unterteilungen erörtert Bohlken im dritten, nicht-idealen Teil seiner Abhandlung die konkreten Gemeinwohlpflichten politischer, wirtschaftlicher und geistig-kultureller Eliten. Diese fächern sich wiederum in basale und meliore Gemeinwohlpflichten und zudem positionsspezifisch weiter auf.

In der *Sphäre des Politischen* zeichnen sich Eliten dadurch aus, dass sie über die Macht verfügen, gesellschaftlich verbindliche Entscheidungen zu treffen, also Herrschaft auszuüben. Diese Sphäre untergliedert sich weiter in Regierungsmitglieder, Oppositionsführer und Führungsspitzen politischer Interessensgruppen. Die basalen Gemeinwohlpflichten der Regierung definiert Bohlken als Pflichten zur sozialen Gestaltung, zur Sicherung materieller und immaterieller Grundgüter sowie als Pflichten, eine responsive, effiziente und transparente Politik zu betreiben. Ihre meliore Gemeinwohlpflicht besteht im Wesentlichen in der Verbesserung der politischen Kultur. Daneben fallen den Führungsspitzen von Opposition und Interessensgruppen die basale Gemeinwohlpflicht zur Kontrolle und (konstruktiven) Kritik zu; auch ihre meliore Gemeinwohlpflicht besteht vornehmlich in der Aufrechterhaltung und Verbesserung der politischen Kultur.

Die Bestimmung der Gemeinwohlpflichten *wirtschaftlicher Eliten* ist wesentlich problematischer, da das Wirtschaftssystem nicht auf das Gemeinwohl, sondern auf Profitmaximierung programmiert ist. Diese vorherrschende Form der Erfolgsverantwortung sei zwar zu akzeptieren, sie müsse aber, so Bohlken, durch „Elemente der sozialen Folgenverantwortung ergänzt werden“ (299). Die entsprechenden basalen Gemeinwohlpflichten der wirtschaftlichen Eliten zielen im Wesentlichen auf eine „gute Unternehmensführung“, die sich in mehrere Teilpflichten untergliedert (darunter vor allem die Pflicht zur nachhaltigen Sicherung der natürlichen Lebensgrundlagen). Die melioren Gemeinwohlpflichten der Wirtschaftselite sollen sich einerseits aus ihrer Expertenrolle als kritische Korrektive der Wirtschaftspolitik ergeben, andererseits verteidigt Bohlken die „ethisch legitime soziale Erwartung“ an ein gemeinwohlorientiertes Engagement in Stiftungen oder als Mäzenaten.

Zuletzt diskutiert Bohlken die *Gemeinwohlpflichten geistig-kultureller Eliten*, die er noch einmal in die Sparten Bildung, Wissenschaft, Medien, Kunst und Religion unterteilt. Sein

Grundargument lautet, dass kulturelle Kernkompetenzen sowie die Sicherung einer kulturellen Öffentlichkeit und ihrer institutionellen Voraussetzungen basale Gemeinwohlpflichten begründen. Diese Verpflichtungen führen mitunter so weit, dass er, um ein kontroverses Beispiel herauszunehmen, „eine basale Gemeinwohlpflicht der wissenschaftlichen Eliten“ formuliert, „die Ergebnisse ihrer Arbeit nicht nur in Fachzeitschriften zu veröffentlichen, sondern auch [...] *der breiten Öffentlichkeit zugänglich zu machen*“ (366) – zumindest dann, wenn sie gesamtgesellschaftliche Relevanz haben.

Dass nicht wenige der im nicht-idealen Theorieteil erörterten Gemeinwohlpflichten heutiger Eliten strittig bleiben, verweist auf zwei grundlegende Probleme; das erste resultiert aus dem notorischen Problem der Unbestimmtheit positiver Pflichten, das zweite aus dem elitentheoretischen Ansatz. So wird der Weg von der formalen Bestimmung basaler Gemeinwohlpflichten hin zu ihrer eindeutigen Adressierung auch innerhalb von Bohlkens Theorierahmen kontrovers bleiben. Zwar formuliert er in seinem nicht-idealen Theorieteil eine ganze Reihe konkreter basaler Gemeinwohlpflichten, aber es liegt auf der Hand, dass diese Pflichten allenfalls zur allgemeinen Richtschnur taugen, die in konkreten Fällen und bei drohender Pflichtenkollision pragmatisch auszulegen sein wird. Ich möchte dies an der basalen Gemeinwohlpflicht zur Transparenz politischer Entscheidungsprozesse deutlich machen. In der Regel ist die möglichst transparente Herrschaftsausübung fraglos zu den Voraussetzungen einer gemeinwohlförderlichen Politik zu zählen; mit Blick auf konkrete Situationen ist das aber nicht notwendig der Fall. Man denke an die Geheimabkommen zwischen den USA und der damaligen UdSSR zur Bewältigung der Kuba-Krise. Bemerkenswert an solcherart Fällen ist, dass gerade die Verheimlichung sensibler politischer Informationen mit dem Hinweis auf das übergeordnete Gemeinwohl gerechtfertigt wird.

Aus diesem Beispiel wird eine tiefer liegende Unstimmigkeit in der Argumentationsanlage deutlich, nämlich dass der Autor die möglichen Diskrepanzen zwischen einer konsequentialistisch-verantwortungsethischen und einer deontologischen Position zu wenig beachtet oder, wo er es doch tut, sie allzu zügig harmonisiert. Wer eine gemeinwohlorientierte Position vertritt, für den müssten Transparenz und Öffentlichkeit (und ebenso Gerechtigkeit) lediglich von instrumenteller, und eben nicht von kategorialer Bedeutung sein – und auch wenn Bohlken gute Gründe in Anschlag bringt, das basale Gemeinwohl mit subjektiven Menschenrechten gleichzusetzen, könnten unter nicht-idealen Bedingungen doch Einschränkungen dieser Rechte zu ihrer langfristigen und allgemeinen Sicherung legitimierbar oder sogar geboten sein.

Ein zweiter Einwand richtet sich gegen Bohlkens Fokussierung auf die Verantwortung von Eliten. Denn auch wenn er einräumt, mit der Elitenverantwortung nur einen Teilbereich der politischen Ethik abdecken zu wollen, so suggeriert er doch, dass die Verantwortung von Eliten von besonderer Bedeutung ist, da eben sie es sind, die die gemeinwohlrelevanten Schaltstellen verwalten. Der Fokus auf die Verantwortungseliten müsste allerdings schon mit Blick auf Bohlkens eigene Konzeption der Gemeinwohlpflichten zurückgenommen oder zumindest relativiert werden. Bei diesen handelt es sich nämlich nicht um Gesinnungspflichten, sondern um sozial einzufordernde Pflichten. Im Gegensatz zu Tugendpflichten werden sie befolgt, weil ihre Verletzung (gerechtfertigte) soziale Empörung hervorruft oder ihre Befolgung soziale Anerkennung einbringt. Die zur Wirklichkeit der Gemeinwohlpflichten gehörende externe Sanktionierung wird letztlich durch alle Mitbürger ausgeübt. Denn ohne sozialen Druck gibt es für die Angehörigen einer Elite zwar einen Rechtfertigungs-, aber keinen Motivationsgrund, ihrer Gemeinwohlpflicht zu gehorchen. Auch wenn eine ethische Selbstbindung zuweilen praktikabler sein kann, leben die Gemeinwohlpflichten in letzter Instanz doch immer von der bürgerlichen Verantwortung, sie öffentlich einzufordern. Während Bohlken auf breiter

Linie erörtert, welche soziale Kritik gerechtfertigt wäre, geht er allerdings nur sehr kursorisch darauf ein, wer wiederum dafür (also für die Einforderung elitärer Gemeinwohlpflichten) verantwortlich zeichnet. Anzumerken ist hier, dass sich das Problem, wer für die Kontrolle und Kritik der Eliten verantwortlich ist, auf globaler Ebene noch deutlich verschärft. Zwar versucht Bohlken, der partikularistischen Tendenz einer gemeinwohlorientierten politischen Ethik mit dem Begriff des „Weltgemeinwesens“ entgegenzutreten, aber auch mit Blick auf die globale Arena, in der sich globale Eliten ihrer weltbürgerlichen Verantwortung erfolgreich entziehen können, beschränkt sich Bohlken weitgehend auf die Bestimmung einer originären Menschenrechtsverantwortung, ohne die Frage zu klären, wie weit diese Verantwortung zu jedem „Normalbürger“ zurückreicht.

Unter dem Strich ist aber zu sagen, dass die hier skizzierten Kritikpunkte zur Adressierbarkeit von (positiven) Gemeinwohlpflichten gar nicht vollständig im Rahmen ethischer Klärungsarbeit auszuräumen wären. Indem Bohlken die institutionelle Perspektive der jüngeren Gerechtigkeitstheorie überschreitet, kann er zwar begründete normative Forderungen an unterschiedlichste Personengruppen stellen, er hat aber auch einen erheblichen Preis dafür zu zahlen, insofern er bei der letztinstanzlichen Bestimmung realer Gemeinwohlpflichten nicht an der politischen Praxis vorbeikommt. Dieser Sachverhalt braucht die politische Ethik aber keinesfalls davor abzuschrecken, sich in begründeter Weise zur gesellschaftspolitischen Verantwortung ihrer Eliten und Bürger zu positionieren. Eike Bohlken hat dazu einige Pionierarbeit geleistet.

Unternehmen zur Verantwortung erziehen

Von BARBARA BLEISCH (Bern)

CHRISTIAN NEUHÄUSER: UNTERNEHMEN ALS MORALISCHE AKTEURE. Suhrkamp Verlag, Berlin 2011, 352 S.

Dass Milton Friedmans viel zitierte Formel „The business of business is business“¹ nicht nur verkürzt, sondern schlicht unhaltbar ist, bestreitet heute kaum mehr jemand. Zu mächtig sind die transnationalen Unternehmen, deren Umsatz teilweise höher ausfällt als das Bruttosozialprodukt kleinerer europäischer Staaten. Mag 1970, als Friedman seine Streitschrift veröffentlichte, noch einiges für seine Generalabsolution von Unternehmen gesprochen haben, sind sich heute selbst führende Manager und Verwaltungsräte darin einig, dass Unternehmen ihre sozial-ökologische Verantwortung nicht länger negieren dürfen. Allerdings sind dahingehende Voten weitaus öfters PR-Strategien geschuldet denn einer moralischen Einsicht. Entsprechend glanzvoll fallen die hausinternen Nachhaltigkeitsberichte und CSR-Broschüren aus. Als weniger glanzvoll bewerten Menschenrechts- und Umweltorganisationen dagegen die Bemühungen und verlangen, dass die Unternehmen mithilfe von mehr Regulierung und internationaler Gesetzgebung zu sozialökologischer Verantwortung gezwungen werden. *Corporate Accountability*

¹ M. Friedman, The Social Responsibility of Business is to Increase its Profits, in: The New York Times Magazine, 13. September 1970.

(CA, verbindliche Unternehmensverantwortung) anstelle von *Corporate Social Responsibility* (CSR, freiwillige Engagements der Unternehmen) lautet die Losung der Stunde.

Die Frage scheint also im 21. Jahrhundert weniger, *ob* Unternehmen eine Verantwortung haben, sondern *welche Verantwortung* sie haben. Zu dieser Debatte leistet Christian Neuhäuser mit seiner umfassenden Studie *Unternehmen als moralische Akteure* einen überaus lesenswerten Beitrag, mit dem ihm ein Brückenschlag gelingt, der in der Literatur der Wirtschaftsethik seinesgleichen sucht: Neuhäuser diskutiert die Frage der Unternehmensverantwortung nämlich *einerseits* in ihrer ganzen Breite und arbeitet die relevante Literatur zum Thema sorgfältig auf, sodass sich sein Band auch als Einführungslektüre in eine der zentralen Fragen der Wirtschaftsethik empfehlen lässt. Zuweilen führt Neuhäusers Anspruch auf Vollständigkeit der Darstellung allerdings allzu sehr ins Detail, sodass die Übersichtlichkeit der Argumentation stellenweise etwas leidet (vgl. etwa die Ausführungen zur Willensfreiheit – 60 ff.; oder die Diskussion des Speziesismus-Einwands im Rahmen der Erörterung des Begriffs der Person – 116 f.). Diese argumentativen Umwege verzeiht man dem Autor aber umso leichter, als er es *andererseits* eben nicht versäumt, seine theoretischen Ausführungen stets an Fallbeispielen zu erläutern und auf ihre Plausibilität hin zu überprüfen. Der Band vermeidet damit gekonnt zwei vor allem in der deutschsprachigen Wirtschaftsethik verbreitete Tendenzen: jene der Theorielastigkeit einerseits, die Akrobatik mit frei schwebenden Argumenten betreibt und die Praxistauglichkeit ihrer Denkfiguren aus dem Blick verliert; sowie jene der übertriebenen Pragmatik andererseits, welche die Fragen der Machbarkeit so stark gewichtet, dass die theoretischen Voraussetzungen, an welche die Machbarkeit rückgebunden ist, nicht mehr reflektiert werden.

Neuhäuser macht denn auch bereits im Vorwort transparent, dass er es für die „eigentliche Aufgabe der Philosophie“ halte, „die Brücke zwischen sehr theoretischen und abstrakten Überlegungen und unmittelbar praktischer Relevanz“ (7) zu schlagen. Dieses Ziel kann Neuhäuser zufolge eher erreicht werden, wenn die entsprechenden Überlegungen nicht einer bestimmten ethischen Theorie verpflichtet sind, sondern sich an den Grundsätzen der ‚Minimalethik‘ und der ‚rationalen Verfahrensethik‘ ausrichten (25, vgl. auch 186): Erstere beruft sich auf – um mit Tom L. Beauchamp und James F. Childress zu sprechen² – „Prinzipien mittlerer Reichweite“, die in verschiedenen ethischen Theorien anerkannt und als Teil einer *Common Sense*-Moral weitgehend akzeptiert sind. Tatsächlich versteht Neuhäuser seine Ausführungen denn auch als „explikatives Projekt“ (187), das die Einsichten des *Common Sense* zu einem sinnvollen Ganzen bündelt und für den praktischen Umgang mit ethischen Fragen eine „Orientierungshilfe“ (186) verspricht. Die ‚rationale Verfahrensethik‘, mit der Neuhäuser seinen minimelethischen Ansatz ergänzt, verlangt darüber hinaus, dass aufgestellte Regeln und Prinzipien stets für rationale Kritik offen bleiben. Eine solche Herangehensweise an Probleme der Ethik mag nicht jeden überzeugen, sie ist aber sicherlich – will man dies als Kriterium in einer Disziplin wie der Ethik denn gelten lassen – erfolversprechender, wenn die Angewandte Ethik tatsächlich angewandt, sprich: auf konkrete Probleme bezogen sein will.

Entsprechend seinem Verständnis der Philosophie als „Orientierungshilfe“, beginnt Neuhäuser seine Überlegungen mit drei realen Beispielen, die er im Laufe des Buches immer wieder zur Anschauung herbeizieht, um sie im fünften Kapitel vor dem Hintergrund seiner theoretischen Überlegungen abschließend zu beurteilen: (1) der massive Stellenabbau der Deutschen Bank von 2005 bei gleichzeitiger Ankündigung einer weiteren Erhöhung der Aktienrenditen; (2) die Debatte um die ökologische Verantwortung der Automobilherstel-

² Vgl. T. L. Beauchamp u. J. F. Childress, *Principles of Biomedical Ethics*, Oxford 1979.

ler, die dazu aufgerufen wurden, den CO₂-Ausstoß der von ihnen produzierten Fahrzeuge deutlich zu senken; (3) der Fall der Schweizer Bank Credit Suisse, die 2008 anlässlich der Fußball-Europameisterschaft Fußballbälle verteilen ließ, die zum Teil von Kindern in Pakistan gefertigt worden sind. Wenn Arbeitsplätze in großem Stil gekündigt, die Umwelt missachtet oder Kinder zu Arbeit gezwungen werden, verspüren Neuhäuser zufolge die meisten Menschen Empörung und das Bedürfnis, „jemanden verantwortlich zu machen und darauf hinzuweisen, dass diese Verantwortlichen ihren moralischen Pflichten nachkommen sollten“ (12). Allerdings stellt sich die Frage, ob diesem ‚Bedürfnis‘ gerechtfertigte Forderungen zu Grunde liegen, woraus sich die Leitfragen des Bandes ergeben: Können Unternehmen wie Banken und Automobilkonzerne als ganze moralisch verantwortlich gemacht werden? Oder stehen – falls überhaupt – stets nur bestimmte Entscheidungsträger in einem Unternehmen in der Pflicht? Wie umfassend ist die Verantwortung von Unternehmen: ausschließlich negativ oder auch positiv? Welche Stakeholder in der Kette von Zulieferern, Herstellern und Konsumenten umfasst sie?

Eine These, die gerade in Zeiten der viel bescholtenen ‚Boni-Exzesse‘ schnell zur Hand ist, ist jene, dass einzelne Verantwortungsträger im oberen Management den Großteil oder sogar die alleinige Verantwortung tragen. Neuhäuser weist die Zuschreibung der Unternehmensverantwortung an einzelne Kadermitglieder jedoch zurück. Informationsdefizite, korporative Zwänge und unklare Verantwortungszuschreibungen führten nämlich dazu, dass Einzelpersonen sehr oft gar nicht die Möglichkeit hätten, auf sich allein gestellt das Blatt zum Besseren zu wenden. Selbst wenn ein Vorstandsmitglied einsehe, dass sein Unternehmen einen Umweltschaden verursacht habe und entsprechend Verantwortung übernehmen sollte, kann diese Einzelperson möglicherweise das Vergehen nicht öffentlich machen oder die nötigen Mittel zur Wiedergutmachung nicht bereitstellen. Wird in solchen Fällen von einzelnen Mitarbeitenden dennoch verantwortungsvolles Handeln verlangt, verlangen wir von ihnen nichts weniger als einen „moralischen Heroismus“ (83 f.) – etwas, das wir Neuhäuser folgend von unseren Mitmenschen nicht fordern dürfen.

Weitaus besser als individuelle Mitarbeitende sind Neuhäuser zufolge die Unternehmen selbst geeignet, dem umfassenden Netz von Verantwortung und Information gerecht zu werden (90). Entsprechend konzipiert Neuhäuser Unternehmen als moralische Akteure; sie erfüllen ihm zufolge die Bedingungen der *moralischen Verantwortungsfähigkeit*, die über ihre Verantwortung als Rechtspersonen hinausgeht. Allerdings geht Neuhäuser in seiner These nicht so weit wie etwa Peter French, der in seinem klassischen Aufsatz *The Corporation as a Moral Person* (1979) Unternehmen auch als moralische Personen bestimmt hat. Neuhäuser zeigt überzeugend, dass es gute Gründe gibt, den Begriff der moralischen Person Wesen vorzubehalten, die über eine Würde und über moralische Rechte verfügen, was Unternehmen nicht tun. Es ergibt schlicht keinen Sinn, von einer Entität zu behaupten, ihre moralischen Rechte seien verletzt worden, wenn sie weder über Empfindungs- noch über Leidensfähigkeit verfügt.

Allerdings stellt sich für Neuhäuser damit eine Herausforderung: Er muss zeigen, dass Unternehmen *moralische Akteure* sein können, ohne *moralische Personen* zu sein. Neuhäuser nennt drei Gründe, die für eine solche Auffassung sprechen könnten: Unternehmen sollten *erstens* als moralische Akteure aufgefasst werden, weil sie als Rechtssubjekte gelten (und in einigen Ländern auch strafrechtlich verfolgt werden können); *zweitens* spricht für eine solche Konzeption, dass wir Unternehmen im öffentlichen Diskurs durchaus moralische Vorwürfe machen; und *drittens* könnten Unternehmen auf moralische Vorwürfe reagieren, „sie verstehen also offensichtlich die Sprache der Moral“ (133). Wenn Unternehmen als moralfähige Akteure vorgestellt werden sollen, müssen sie allerdings auch intentional handeln können. Die

gefragte Intentionalität findet Neuhäuser in Plänen und Absichten realisiert, wie sie in Unternehmensleitbildern, Strategien und Jahresberichten vorliegen. Der entscheidende Punkt der unternehmerischen Intentionalität liegt für Neuhäuser letztlich aber darin, dass Unternehmen nicht allein als *kollektive*, sondern darüber hinaus auch als *korporative Gruppen* verstanden werden müssen (Kap. 3). Letztere sind anders als Kollektive institutionalisiert und verfügen über feste Regelwerke. Kirchen, Staaten oder Armeen sind demnach Korporationen. Gemäß Neuhäuser unterscheiden sich Korporationen von Kollektiven überdies darin, dass Kollektive keine eigenständigen Akteure sind, Korporationen hingegen schon, weshalb nur Letztere als genuine Verantwortungsträger in Frage kommen. Mit Verweis auf Michael E. Bratmans *Faces of Intention* (1999) argumentiert Neuhäuser, dass beispielsweise Mitarbeiter eines Kleiderkonzerns ihren Arbeitsauftrag nicht allein im Sinne einer kollektiven Aufgabe verstehen als „Ich und du beabsichtigen, dass wir X tun“ (etwa möglichst viele Kleider verkaufen), sondern als korporativen Auftrag, der abstrakt formuliert lautet: „Das Unternehmen beabsichtigt, dass ich als Mitarbeiter des Unternehmens X tue.“ (153 f.) In die Rolle einer Managerin, eines Kundenbetreuers oder eines Verkäufers zu schlüpfen, heißt deshalb gemäß dem Autor nichts anderes, als im Sinne der Intentionalität oder des Auftrags des Unternehmens zu handeln. Ein strenger methodologischer Individualismus, der die Idee korporativer Intentionalität zurückweist, kann demgegenüber nicht einfangen, dass sich Mitarbeitende eines Unternehmens in ihrer Arbeit tatsächlich an den Plänen der Korporation orientieren, dass also Unternehmen als intentionale Akteure wirken. Und insofern es intentionale Akteure sind, können sie auch moralische Akteure sein: Ihre Businesspläne, Strategien und *Codes of Conduct* können ethische Zielsetzungen verfolgen oder sich durch unmoralische Zwecksetzungen ausweisen. Neuhäusers Argumente zu Gunsten der Idee von Unternehmen als moralischen Akteuren sind also weniger Argumente im strengen Sinne als vielmehr eine Herleitung dessen, was ihm in der realen Welt zu begegnen scheint. In diesem Abschnitt wird denn auch besonders deutlich, was Neuhäuser meint, wenn er sein Projekt als „explikativ“ (187) bezeichnet. Eine solche Herangehensweise läuft allerdings Gefahr, dass andere Explikationen auch sinnvoll erscheinen mögen, dass also der *Common Sense* womöglich mit weiteren Argumenten gestützt werden müsste.

Auch wenn Unternehmen als moralische Akteure aufgefasst werden und entsprechend Verantwortung übernehmen können und sollen, tun sie dies – eine Binsenwahrheit – oft nicht freiwillig. Neuhäuser vergleicht denn Unternehmen auch mit kleinen Kindern, die mit entsprechenden Regeln zu moralkonformem Verhalten erzogen werden müssen (130). Strukturelle Reformen der Rahmenordnung, innerhalb derer Unternehmen handeln, und der Organisation der Unternehmen selbst sollen es den korporativen Akteuren erlauben, moralische Verantwortung erst einzuüben (184). Dabei ist Neuhäuser ein Verfechter einer ‚Politik der kleinen Schritte‘: Einen „radikalen Regimewechsel“ des Wirtschaftssystems hält er in liberalen Gesellschaften weder für machbar noch für wünschenswert (271 f.).

Während Neuhäuser im ersten Teil seiner Ausführungen Unternehmen als moralische Akteure ausweist, fragt er im zweiten Teil nach der konkreten Verantwortung – Inhalt und Umfang – der Unternehmen. Auch bezüglich dieser Fragen sieht er sich einem minimal-ethischen Ansatz verpflichtet: Unternehmen haben – wie jeder moralfähige Akteur – sowohl negative Pflichten, niemanden zu schädigen, als auch positive Pflichten, Not zu lindern. Sämtliche moralische Gebote leiten sich Neuhäuser zufolge her aus der Idee der Menschenwürde, die er in Anlehnung an Avishai Margalit und Ralf Stoecker als „eine grundlegende ethische Überzeugung, die zwar erläutert werden kann, aber nicht weiter begründbar ist“ (26), versteht und die letztlich auch den Menschenrechten zu Grunde liege. Unternehmerisches Handeln darf Personen in ihrer Würde und somit in ihren Menschenrechten nicht verletzen. Allerdings bleibt dieser Vorschlag vage, solange die entsprechenden Verantwortlichkeiten nicht geklärt

sind – ein Problem, mit dem gegenwärtig alle Ansätze globaler Gerechtigkeit zu kämpfen haben und das insbesondere eine Aufteilung der positiven Hilfspflichten zu betreffen scheint, die Neuhäuser Unternehmen explizit auch zuschreibt. Die Verantwortungszuschreibung an die Adresse von Unternehmen macht Neuhäuser etwa an der „spezifischen Leistungsfähigkeit“ einzelner Akteure fest: So könnten etwa Pharmakonzerne in die Pflicht genommen werden, sich an der Bekämpfung von schwerwiegenden Krankheiten, von denen besonders Entwicklungsländer betroffen sind, zu beteiligen, während Bekleidungsfirmen sich für eine bessere Entlohnung der Näherinnen in Schwellenländern einsetzen sollten. Neuhäuser hat sicher Recht, dass es, wie er schreibt, „unklug“ wäre, die Verantwortung umgekehrt zu verteilen (209). Doch aus Effizienzüberlegungen allein folgt noch nicht, weshalb ein spezifischer Akteur überhaupt in der Pflicht stehen soll; in den genannten Fällen könnten zum Beispiel auch die jeweiligen Staaten als primäre Verantwortungsträger in den Blick kommen. Es ist eine ethische Binsenwahrheit, dass zwar Sollen Können impliziert, Können jedoch keineswegs Sollen.

Ein anderes von Neuhäuser genanntes Kriterium für Verantwortungszuschreibung ist das Profitieren von Unrecht. Doch auch hier bedürfte es weiterer Argumente: Unter welchen Umständen verpflichtet das Profitieren von Unrecht zur Wahrnehmung einer speziellen Verantwortung? Mitarbeiter von NGOs, die sich für Kriegsoffer einsetzen, profitieren von Unrecht; immerhin garantiert das Unrecht ihren Job. Dennoch wäre es absurd zu sagen, sie profitierten in unzulässiger Weise von Unrecht.³ Es stellt sich deshalb die Frage, was genau es ist, das Akteuren wie der Pharmaindustrie oder Bekleidungsfirmen eine spezielle Verantwortung zuschreibt, etwas gegen die ungerechten Zustände zu tun, und weshalb nicht vielmehr die jeweiligen Staaten oder die Staatengemeinschaft in der Pflicht stehen. Hier stellen sich für Neuhäuser Probleme, wie sie sich hinsichtlich vieler Fragen im Zusammenhang der globalen Gerechtigkeit stellen und die mit der lückenhaften, oder treffender ausgedrückt: der praktisch nicht vorhandenen Verantwortungszuschreibung in der nicht-idealen Welt zu tun haben. In diesem Rahmen stellt sich einerseits die Frage, die sich insbesondere im Anschluss an die Beiträge von Thomas Pogge⁴ ergeben hat, nämlich, welche Beiträge zu Unrecht den einzelnen Akteuren in komplexen raumzeitlichen Kausalketten als moralisch verwerfliche und deshalb wieder gut zu machende Schädigungen zugerechnet werden können. Andererseits stellt sich die Frage, wie die positive Verantwortung zur Linderung gravierender Not unter jenen Akteuren, die prinzipiell zur Hilfe fähig sind, aufgeteilt werden soll.

Statt zur Beantwortung dieser beiden Fragen eine umfassende Theorie zu liefern, fragt Neuhäuser pragmatischer danach, welche *Entschuldigungs- und Rechtfertigungsgründe* Unternehmen in konkreten Fällen ins Feld führen können, um sich der Verantwortung, die sie auf Grund ihrer Möglichkeiten wahrnehmen könnten und welche als politische Forderung an sie herangetragen wird, zu entziehen. Dabei macht er geltend, dass diesbezüglich keine allgemeingültige Antwort möglich ist, sondern von Fall zu Fall entschieden werden muss, ob eine Entschuldigung angenommen werden kann oder eine Rechtfertigung gültig ist. Ein Rechtfertigungsgrund für die Verweigerung einer Verantwortungsübernahme, den Unternehmen besonders oft ins Feld führen, ist der wachsende Konkurrenzdruck unter den transnationalen Unternehmen. So werden beispielsweise die Verlagerung von Arbeitsplätzen in Billiglohnländer oder der Verzicht auf das Bezahlen einer *Fair Trade*-Prämie oft mit dem Argument gerechtfertigt, das in der Kritik stehende Unternehmen würde bei einem Einbezug

³ Vgl. dazu N. Anwander u. B. Bleisch, Beitragen und Profitieren. Ungerechte Weltordnung und individuelle Verstrickung, in: B. Bleisch u. P. Schaber (Hg.), Weltarmut und Ethik, Paderborn 2007, 171–194.

⁴ Vgl. zum Beispiel Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Cambridge 2002.

ethischer Kriterien seine Konkurrenzfähigkeit und letztlich seine Zukunft riskieren. Wenn die Gesellschaft ‚ethisch saubere‘ Produkte oder vor Ort gefertigte Waren wünsche, müsse sie die Unternehmen entweder durch institutionalisierte Anreize oder Sanktionen in die Pflicht nehmen oder aber ihre Macht als Konsumenten spielen lassen. Von Unternehmen dürfe jedoch nicht mehr erwartet werden, als dass sie den ihnen auferlegten Spielregeln folgten. Neuhäuser hält diesen Argumenten zweierlei entgegen: *Erstens* gelte es, kritisch zu prüfen, ob das Unternehmen tatsächlich keine Spielräume habe, innerhalb derer es konkurrenzfähig bleiben und die geforderten Maßnahmen dennoch erfüllen könne. So könnte ein Unternehmen etwa darüber nachdenken, höhere Produktionskosten, die der Einführung ethischer Standards in der Herstellung geschuldet sind, an die Konsumenten weiterzugeben und mit einer entsprechenden Werbekampagne zu begleiten. *Zweitens* könnten Unternehmen weitaus mehr Fantasie zu Gunsten ethischer Belange entwickeln, etwa indem sie sich gemeinsam mit anderen Firmen derselben Branche zusammentun und für einen Praxiswechsel einsetzten, damit ein solcher dem einzelnen Unternehmen nicht zum Nachteil gereiche (257 ff.).

Das Thema der Unternehmensverantwortung ist eine hochkomplexe Materie, die unter anderem an Fragen der Personalität, der Handlungstheorie und der globalen Gerechtigkeit rührt. Neuhäusers Buch ist ein hervorragender Kompass durch die verschiedenen Theorie- und Argumentationsstränge. Dass es dem Autor überdies gelingt, die genannten drei Fallbeispiele in einem abschließenden Kapitel nicht nur wissenschaftlich überzeugend zu diskutieren, sondern auch pointiert zu bewerten, verdient besondere Beachtung: Hier nimmt ein Philosoph im besten Sinne seine eigene intellektuelle Verantwortung beim Wort.

Weltarmut und unsere Pflichten

Von CHRISTIAN NEUHÄUSER (Bochum)

BARBARA BLEISCH: PFLICHTEN AUF DISTANZ. Weltarmut und individuelle Verantwortung. Walter de Gruyter Verlag, Berlin 2010, 254 S.

Das Problem der Weltarmut beschäftigt die praktische Philosophie seit etwa zehn Jahren intensiv. Die Zahlen sind erschütternd: Zwischen ein und zwei Milliarden Menschen sind absolut arm. Jährlich sterben 18 Millionen Menschen auf Grund dieser Armut, also etwa 50.000 Menschen täglich. Die Bemühungen der Entwicklungszusammenarbeit scheinen trotz hochgesteckter Ziele keine entscheidenden Verbesserungen der Gesamtlage zu erzielen. Vor diesem Hintergrund stellt sich die philosophische Frage, ob wir dem Problem der Weltarmut den richtigen normativen Stellenwert einräumen, auf besonders dringliche Weise. Wo besitzt Moralphilosophie eine praktische Relevanz, wenn nicht hier?

In dieser Debatte haben die Positionen von Peter Singer und Thomas Pogge besondere Aufmerksamkeit erfahren. Peter Singer behauptet, dass alle hinreichend wohlhabenden Menschen insbesondere in den reichen Ländern eine moralische Pflicht haben, den absolut armen Menschen so lange zu helfen, bis sie etwas von wesentlicher Bedeutung aufgeben müssten. Dies kann im Einzelfall durchaus bedeuten, dass wir die Hälfte unseres Einkommens oder mehr spenden müssten. Thomas Pogge hingegen ist der Ansicht, dass es nicht um eine Hilfspflicht geht, sondern dass wir die absolut armen Menschen durch ungerechte Wirtschafts-

strukturen auf globaler Ebene massiv schädigen und dies ein globales Verbrechen darstellt. Diese institutionelle Schädigung haben wir zu unterlassen und geschehene Schädigungen haben wir zu kompensieren.

Genau im Spannungsfeld dieser beiden Positionen setzt Barbara Bleisch mit ihrem eigenen Ansatz an. Sie will den richtigen Kern aus beiden Thesen herausarbeiten und eine Theorie individueller Pflichten der Hilfe und Nichtschädigung vorlegen. Damit gelingt ihr bereits im Ansatz etwas ganz Wesentliches: Sie erteilt jedem bloß abstrakten Streit, in dem es ausschließlich um die Frage geht, ob wir überhaupt Hilfspflichten oder nur Pflichten der Nichtschädigung haben, eine Absage. Solch ein Streit brächte nämlich die Gefahr mit sich, dass sich die Philosophie einmal mehr von den eigentlichen Problemen verabschiedet und in immer kleinteiligere Detailfragen zurückzieht. Bleisch hingegen bleibt mit ihrem integrativen Ansatz dicht am Problem der Weltarmut und der Frage nach konkreten individuellen Pflichten und leistet dadurch einen Beitrag, der nicht nur für Philosophen, sondern auch für andere Theoretiker und Praktiker und eigentlich alle sich als moralisch verstehende Bewohner der reichen Industrieländer von großem Interesse ist.

Bevor sie sich daran macht, eine Brücke zwischen Singer und Pogge zu schlagen und ein Zusammenspiel von positiven und negativen Pflichten zu begründen, räumt Bleisch zunächst eine andere und viel weiter gehende Position aus dem Weg. Dies ist ein kosmopolitischer Egalitarismus, der auch für die globale Ebene eine weit reichende Umverteilung hin zu einer relativen Gleichverteilung fordert. Diesem Ansatz erteilt Bleisch mit dem Argument eine Absage, dass es für derartige Gerechtigkeitsansätze einer politischen Struktur bedarf, die auf globaler Ebene einfach nicht besteht. Insofern ist der kosmopolitische Egalitarismus eine allzu idealisierte Theorie und liefert für den Kampf gegen die Weltarmut unter gegenwärtigen politischen Bedingungen keine brauchbaren Antworten. Bleisch hält sich mit weiterer Kritik zurück, aber in ihrem Sinne kann man vielleicht noch hinzufügen, dass solche idealisierenden Ansätze sogar schädlich sind, weil sie von den gegenwärtig drängenden Problemen ablenken und stattdessen bloß mögliche Welten entwerfen.

Im weiteren Verlauf ihrer Überlegungen wendet sich Bleisch den Ansätzen zu, die direkt auf die überhaupt nicht ideale gegenwärtige Situation bezogen sind. Zunächst setzt sie sich mit der zentralen These von Pogge auseinander, dass die globale Armut auf ungerechte Strukturen und Institutionen im Welthandel zurückgeht. Daraus ergeben sich nach Pogge weit reichende Pflichten der Nichtschädigung und Wiedergutmachung. Da wir zudem um diese Schädigungen schon länger wissen beziehungsweise wissen könnten und trotzdem nichts oder nicht genug unternehmen, um sie zu beenden, machen wir uns zumindest der Mittäterschaft an einem globalen Verbrechen gegen die Menschheit schuldig. Die eigentlichen Haupttäter sind die reichen Staaten und ihre Institutionen, und wir sind deren Komplizen. Bleisch macht vor allem zwei Einwände gegen diese Position stark. *Erstens* vernachlässigt Pogge zu sehr die lokalen Faktoren, die für absolute Armut verantwortlich sind. *Zweitens* verwechselt er die Beteiligung an einem Verbrechen mit dem Profitieren von Unrecht.

Pogge weist einen Erklärungsnationalismus zurück, der als Ursachen der Armut ausschließlich lokale Faktoren identifiziert. Selbst macht er sich jedoch eines Erklärungskosmopolitismus schuldig, so Bleisch, indem er für die Armut ausschließlich globale Wirtschaftsstrukturen für verantwortlich erklärt. Sie hält es demgegenüber für wahrscheinlich, dass beide Faktoren eine beitragende Rolle spielen, die lokalen Ursachen jedoch den wesentlichen Anteil haben. Gleichzeitig gesteht Bleisch durchaus zu, dass die globalen Wirtschaftsstrukturen einen negativen Einfluss haben. Das eigentliche Hauptproblem liegt jedoch darin, dass sich nicht eindeutig bestimmen lässt, ob sie Armut direkt verursachen oder nur indirekt ermöglichen, indem sie korrupte lokale Strukturen zulassen beziehungsweise bestärken. Daraus ergibt

sich das zweite Problem in der Position von Pogge: Wenn nicht einmal klar ist, welche kausale Funktion die globalen Strukturen und Institutionen haben, dann kann von den individuellen Menschen der Industriestaaten gewiss nicht gesagt werden, dass sie diese Armut verursachen.

Bleisch schlägt demgegenüber vor, nicht von einer unmittelbaren Schädigung auszugehen, sondern das Profitieren von Unrecht zur Grundlage negativer Pflichten zu machen. Denn es ist ziemlich offensichtlich, dass die Ausbeutung der global Ärmsten zu unserem Wohlstand beiträgt. Daraus ergibt sich dann eine Bürgerpflicht, unsere Staaten politisch zu Reformen und zu Entschädigungen aufzufordern. Und es ergibt sich eine Konsumentenpflicht, so wenig wie möglich direkt von diesem Unrecht zu profitieren und möglichst fair zu konsumieren. Grundsätzlich ist Bleisch zuzustimmen, dass die bei Pogge offensichtlich strategisch motivierte Vereinseitigung der empirischen Verhältnisse abzulehnen ist. Ich habe jedoch den Eindruck, dass Bleisch in ihrer Gegenüberstellung von unmittelbarer Schädigung auf der einen und bloßem Profitieren von Unrecht auf der anderen Seite eine dritte mögliche Bewertung vernachlässigt.

Die eigentlichen Verbrecher sind in diesem dritten Szenario wie bei Bleisch die korrupten Eliten der armen Länder, die ihre eigene Bevölkerung ausbeuten und berauben. Die reichen Staaten und globalen Unternehmen treten dabei aber nicht nur als Profiteure, sondern als kriminelle Hehler auf, die geraubte Waren zu Spottpreisen kaufen und weiterverkaufen. Dies ändert auch die Rolle der Bewohner der reichen Länder. Als Bürger sind sie in diese kriminellen Handlungen verstrickt, und als Konsumenten kaufen sie immerhin wissend Hehlerware. Allerdings ist entlastend anzumerken, dass es oft keine guten Alternativen gibt. Dennoch erscheinen die von Bleisch beschriebenen Bürger- und Konsumentenpflichten in diesem Szenario stärker und dringlicher. Und wahrscheinlich gibt es darüber hinaus auch eine unmittelbare Pflicht, Schadensersatz und Wiedergutmachung zu leisten.

Im vierten Kapitel nimmt sich Bleisch die Position von Peter Singer und seine Behauptung starker Hilfspflichten vor. Nach Singer müssen wir den absolut armen Menschen so lange helfen, bis wir selbst etwas von moralischer Bedeutung aufgeben müssten. Singer begründet dies mit seinem berühmten Teich-Beispiel. Demnach müssen wir ein ertrinkendes Kind aus einem Teich retten, auch wenn wir dabei einen Anzug oder ein Kleid ruinieren und zu spät zu einem wichtigen Termin kommen. Bleisch hat gegen die Position von Singer zwei Einwände vorzubringen. Erstens begründet Singer seine Hilfspflicht zwar nicht streng utilitaristisch, aber doch rein konsequentialistisch. Es geht letztlich darum, einen Zustand größerer Wohlfahrt zu erreichen. Dagegen setzt Bleisch das eher deontologisch begründete Prinzip der Selbstbestimmung als Grundlage der Hilfspflicht. Aus dem Recht auf Selbstbestimmung ergibt sich für absolut arme Menschen ein Anspruch auf Hilfe. Denn Selbstbestimmung setzt ökonomische Subsistenz in jedem Fall voraus.

Der eigentlich zentrale zweite Einwand gegen eine globale Hilfspflicht liegt jedoch in einem anderen Punkt. Das Teich-Beispiel lässt sich nicht einfach so auf die Situation der Weltarmut übertragen. Die häufig dafür angeführten Gründe der räumlichen oder sozialen Distanz weist Bleisch überzeugend zurück. Entscheidend ist demgegenüber das Problem der Vagheit der Hilfspflichten absolut armen Menschen gegenüber. Wem genau soll ich helfen? Wie viel muss ich leisten? In welchem Verhältnis steht mein Beitrag zu dem, was andere zu Hilfe verpflichtete Menschen leisten? Singer kann auf diese Fragen keine Antworten geben. Daher greift Bleisch auf Kant und seine Unterscheidung vollkommener und unvollkommener Pflichten zurück. Sie stellt klar, dass auch unvollkommene Pflichten unbedingt gelten, weil sie sich aus dem kategorischen Imperativ ergeben. Ihr besonderes Merkmal liegt bloß darin, dass sie auf verschiedene Weise erfüllt werden können und insofern praktisch unterbestimmt sind.

Es ist sicher möglich, globale Hilfspflichten im Rückgriff auf Kant zu begründen. Dies hat gegenüber Singer den zusätzlichen Vorteil, dass es die absolut armen Menschen selbst sind, die uns verpflichten. Es geht dann um Würde und nicht um Mitleid. Allerdings handelt sich Bleisch damit auch zwei Probleme ein, die noch zu lösen wären. *Erstens* ist nicht wirklich klar, ob die Rede von unvollkommenen im Sinne von unterbestimmten Pflichten begrifflich sinnvoll ist. Wie kann eine Handlung als Pflicht gefordert sein, obwohl nicht klar ist, um welche Handlung es eigentlich geht? *Zweitens* ergeben sich aus dieser kantischen Perspektive mindestens genauso strenge Hilfspflichten wie bei Singer. Denn die folgende Frage muss sicher kategorisch verneint werden: Kann ich wollen, dass es zu einer allgemeinen Regel wird, dass jedermann eigene kontingente Projekte des guten Lebens verfolgt, obwohl es gleichzeitig noch absolut arme Menschen gibt, die mit dem Tode bedroht sind?

Genau diesem – von Bernard Williams so eindringlich beschriebenen – Konflikt muss sich die philosophische Debatte zur Weltarmut unbedingt stellen: In welchem Verhältnis steht die moralische Hilfspflicht absolut armen Menschen gegenüber zu einem Anspruch darauf, eigene Vorstellungen vom guten Leben verwirklichen zu dürfen? Der Hinweis, dass diese beiden Perspektiven sich nicht unbedingt ausschließen müssen, trifft zwar zu, hilft aber nicht weiter. Denn in sehr vielen Fällen konkurrieren beide Ansprüche tatsächlich miteinander, ohne dass die jeweiligen Vorstellungen vom guten Leben dadurch wertlos werden würden. Bleisch sieht dieses Problem und beschreibt es meiner Einschätzung nach etwas einseitig moralisch als Überforderung. Ihre Lösung besteht in zwei Ergänzungen. *Erstens* reicht es nicht, auf der Ebene der Individualethik stehen zu bleiben, sondern es bedarf einer institutionenethischen Erweiterung, um kollektives Handeln effizient und tatsächlich verantwortlich zu machen. *Zweitens* ist der genaue Inhalt der von ihr herausgearbeiteten Bürger-, Konsumenten- und allgemeinen Hilfspflichten tugendethisch zu bestimmen.

Bleisch weist mit diesen Ergänzungen in die richtige Richtung. Anzumerken wäre vielleicht noch, dass kollektive Verantwortung allein nicht ausreicht, sondern es vielmehr der Konstruktion neuer korporativer Akteure bedarf, die auch mit hinreichenden Kompetenzen ausgestattet sind, um die Verantwortung für die Beseitigung der Weltarmut zu übernehmen. Eine bloße Koordination einzelstaatlichen Handelns ist selbst viel zu ineffektiv und verstrickt sich in Probleme kollektiven Handelns. Außerdem wäre der Verweis auf eine tugendethische Ergänzung noch weiter erläuterungsbedürftig. Zwar ist Bleisch zuzustimmen, dass die individuellen Akteure bereits dadurch moralische Verantwortung übernehmen müssen, dass sie selbst bestimmen, wie sie ihren Pflichten als Bürger, Konsumenten und Mitmenschen angemessen nachkommen. Das schulden sie jedoch nicht ihrem Bedürfnis, tugendhaft zu leben, sondern den absolut armen Menschen. Außerdem können sie nicht machen, was sie wollen, sondern müssen sich in ihrem Handeln anderen gegenüber verantworten. Verantwortung besitzt einen dialogischen und rechtfertigungsorientierten Charakter, den Bleisch in ihrem Bezug auf Tugendhaftigkeit nicht genug berücksichtigt.

Diese Hinweise stehen jedoch nicht in einem unüberbrückbaren Widerspruch zu Bleischs Theorie. Im Gegenteil, sie folgen in allen wesentlichen Teilen ihren Überlegungen und fordern bloß zu einem interdisziplinären Ausbau des Ansatzes auf. Hier zeigt sich noch einmal, dass Bleisch den Anspruch erfüllt, einen Beitrag nicht nur für die praktische Philosophie, sondern für alle mit Weltarmut beschäftigten Akteure zu leisten. Die kritische Verbindung beziehungsweise Überwindung der Positionen von Singer und Pogge ist ihr vor allem deswegen gut gelungen, weil sie sich von den allzu starken und einseitigen Behauptungen dieser beiden Autoren verabschiedet hat. Die Frage, ob Singer oder Pogge Recht hat, stellt sich daher nicht mehr. Bleisch hat sie zugleich kritisch und versöhnlich beantwortet.